

التحديثيون والمسألة اليهودية في تونس في القرن التاسع عشر (1846-1877).

عبد الكريم العلاقي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- تونس.

مثلت أواسط القرن التاسع عشر منعرجا هاما في تاريخ البلاد التونسية إذ تزامنت مع دخولها مرحلة جديدة اعتبرها الكثيرون مرحلة تحديث جددت مراجع الفكر والعمل وأحدثت بذلك في تونس أزمة نمو تقطع مع تقاليد ثبوتية وتحديث في هذا البلد طفرة اعتبرت مظهرا أساسيا من مظاهر التحديث الثوري. تميزت هذه الفترة بكثرة الأحداث التاريخية وبأهميتها. فطبيعي إذن أن تتعدد الدراسات والبحوث الأكاديمية وتتنوع. فمنها ما تطرق إلى أغلب جوانب الموضوع مثل الأزمة التونسية الشاملة ومسألة موازين القوى في البحر المتوسط وظهور توسعية جديدة مركزها أوروبا المهيمنة ببضائعها ومؤسساتها وأفكارها على المنطقة وما أفرزت من اختلال بين المجتمع والاقتصاد التونسي من ردة فعل على تدهور هذه الأوضاع من قبل نخبة إصلاحية⁽¹⁾. وكثيرة هي الدراسات التي خصصت إلى مظاهر هذه الإصلاحات وأسسها ودلالاتها

(1) لا بد من ذكر بعض المراجع الأساسية في هذا الميدان :

Jdey Ahmed : *Ahmed Ben Dhiaf, son œuvre et sa pensée. Essai d'histoire culturelle*, éd. Fondation Temimi pour la recherche scientifique et l'information, Zaghouan, 1995 ; Ben Dhiaf, Ahmed, *Ithaf ahl az-zamane bi akhbar tounis wa ahd al-aman*, tome 5, 19:63 p.125 (Ed. du ministère de la Culture) rejette la thèse de l'opposition des insurgés à la Constitution. "Les rebelles, écrit-il, ont revendiqué le fondement de la Constitution, c'est-à-dire la sécurité de leurs biens menacés de spoliation, par la lourde charge fiscale. En cas de poursuite militaire, ils assurent leur sécurité, en se défendant. Celui qui en perdra la vie, aura la récompense du martyr". Khalifa Chater a traduit ce texte dans *Entre Orient et Occident : juifs et musulmans en Tunisie*, Paris, Éditions l'Éclat, 2007, pp. 117- 132.

الواسعة والمتداخلة وحددت نصيب الذاتي منها ونصيب التدخل الأجنبي والضغط الخارجي. يؤدي بنا هذا الأمر إلى الإقرار بأن تنوع هذه الدراسات وتعدد زوايا تناولها لظاهرة الحداثة والتحديث التونسي يسهم في إجلاء مفهوم الإصلاح ومعانيه الاجتماعية منها والسياسية والعسكرية والمؤسسية. وجل هذه الدراسات تجمع على أن الحداثة لا تكون إلا في المجتمعات التي تتميز بتراتها الزاخر لأنها من جهة كونها إبداعية الطبيعة والوظيفة، تقطع مع التقليد وتحديث طبيعة تفوّض أسس التفكير والسلوك والعمل على المنوال القديم⁽²⁾. ولمّا كانت الحداثة مجموعة من القيم - وأهمها الفردية والحرية - كان من الضروري توفير الوسائل المادية لترسيخ تلكم القيم. ولعل أهم مكسب مادي ومؤسسي ميّز الحداثة التونسية في بداية نشأتها كان مكسب الدولة والإدارة لما في هاتين المؤسستين من ضمانات للتنظيم والنجاعة والعدالة التي لا يكون التحديث ساريا بدونها.

غير أنه رغم كثرة هذه الدراسات التي ثمنت مكاسب التحديث ودافعت عن ضرورة التقدم والتنظيم وتنوعها، والفوائد التي نجنيها من الاطلاع عليها، فإن المتمعن فيها يلاحظ تركيزها على ما يسمى بمنهج التحليل على الأمد الطويل الذي ينتبه إلى الحدث التاريخي والمعرفي بربطه بسياق النهج العام الذي يكسبه دلالة ومعنى. ونادرا ما تمت إعادة كتابة الأحداث الهامة لهذا القرن العصيب من وجهة نظر ميكروتاريخية تنصت إلى الأحداث من زاوية نظر مخصوصة متعلقة بمسألة جزئية قد تكون ذات فائدة جمّة لمعرفة فرادة الإصلاحيين التونسيين التاريخية ومبررات مواقفهم الطرفية. لذلك نقوم بالتركيز في هذا المقال على نقطة خصوصية تتمثل في مقارنة التحديثيين التونسيين للمسألة اليهودية.

I- التحديثيون والتحديث السياسي

والحقيقة أن مقارنة الإصلاحيين لليهود في تونس في القرن التاسع عشر مرتبطة برويتهم للسلطة ونظام الحكم أي للمجال السياسي ولمضمونه. وهكذا يتبين أن مواجهة متطلبات الفترة التاريخية الحرجة قد اقتضت من المصلحين

(2) بهذا المعنى فالولايات المتحدة لا تطرح على نفسها مسألة الحداثة لأنها بلا تقليد ولا تراث.

طرح قضية كيفية الدخول إلى الحداثة دون التخلي عما يعتبر خصوصية لا محيد عن المحافظة عليها وتطويرها وتتمثل في رافد الشرع الإسلامي⁽³⁾. برزت بمناسبة تلك المحاولة التوفيقية إشكاليات تعديل أسلوب الحكم لجعله أكثر ملاءمة مع متطلبات التقدم الذي أضحى هاجسا أساسيا من هواجس المصلحين ودافعا قويا للاقتداء بالأفرنجة في غياب تقاليد تفكير في هذا الموضوع باستثناء الفلاسفة والمفكرين على غرار ابن خلدون. علما أنه "لم يوجد عند المسلمين في القديم فكر سياسي نظري يبحث في فلسفة الحكم كما يمارس في الواقع والتاريخ وليس تشبهاً بمثل أعلى مجسما في خلافة الراشدين. بعبارة أخرى فإنهم كانوا مشدودين إلى ما ينبغي أن يكون عليه الحكم من منظور إسلامي لا إلى ماهيته وآلياته وما هو عليه في بيئتهم وعصرهم"⁽⁴⁾ على حد تعبير الحقوقي محمد الشرفي. وقد أكد محمد قابادو على ضرورة تبني قيم الحداثة الأساسية مثل قيمة العلم التي تضطلع التربية بنشرها وقيمة العقلانية التي على الدولة العمل على منوالها بإقصاء كل أساليب الاستبداد وقيمة التوحيد التي تقتضي التخلي على معاملة كل فئة أو كل جهة بحسب قواعد لا تتسحب على الجميع. وكلها تمثل قيم الحداثة بمعناها الكوني. فلا حادثة بلا إدارة ولا توحيد لطرق العمل والتناول، كما لا حادثة دون تثمين العلم وترويجه عن طريق التعليم والتربية، ولا حادثة أيضا دون تشريك المواطنين في صنع القرار والقضاء على شتى أشكال الاستبداد والتفرد بالسلطة. لذلك فكرت النخبة الإصلاحية التونسية في المنظومة السياسية وفي دعائها وركائزها وخصوصياتها وضرورة مواكبتها للشريعة الإسلامية ومحاولة تجديدها انطلاقا من دمج العقلي بالشرعي واحتواء المضامين الجديدة من حقوق وحرية ومساواة ومن غيرها ضمن منظور السياسة الشرعية. ويساهم هذا النموذج في الحد من الاستبداد والحكم المطلق. فابن أبي الضياف يصف قصر بلدية باريس بقوله "لمجموع الجنس لا دخل في تصرفها للملك إلا بولاية الشيخ" واعتبر البرلمان الفرنسي "بيت عمران المملكة وثروتها ونجاحها" وذلك عند زيارته فرنسا سنة 1846 مع أحمد باي. وقد نوّه بالنظام السياسي الفرنسي القائم على المؤسسات ودولة القانون وهو نظام يعتبره

(3) حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، بيروت، 1978، ص 121.

(4) الشرفي محمد، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1989، ص 188.

ركيزة التنمية بينما الحكم المطلق هو أساس التخلف وخراب العمران ومرادفه انعدام الحقوق والحريات والأمن والطمأنينة.

ينتج عن هذا الوضع المظالم والفوضى والقطيعة بين الدولة والمجتمع ويعتبر ابن أبي الضياف أن الحكم المطلق معارض للشرع لأنه تصرف "في عباد الله وبلاده بالهوى" (5) ويصف هذا الحكم المطلق بانعدام الاستمرارية والديمومة (6) ويدعو إلى ضرورة الاعتماد على مبدأ الشورى (7) في الحكم. فكان مناهضا للحكم المطلق الذي يعتبره مخالفا للشرع والعقل لذلك كان حريصا على اعتماد الملك المقيد بقانون يضمن العمران البشري والعدل والمساواة لجميع سكان الإيالة ويوفر لهم الضمانات ويحميهم من التجاوزات والمظالم. ويرى أحمد ابن أبي الضياف أن الحكومة القائمة على نظام دستوري هي الحكومة التي تضع حدا للتوترات والفوضى (8). ولهذا السبب تطرق بإطناب إلى التمثيل النيابي في أوروبا ودافع عن قانون الدولة العثمانية (9). ويذكر في هذا الإطار أهمية هذه التنظيمات السياسية كوسيلة للحد من الاستبداد وطريقة لمشاركة النخب في الشأن العام وتغلب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة قائلا "وهذا (الحكم المقيد بقانون) هو الملك الذي يحاط به العباد ويماط به الفساد ويناط به المراد وصاحب ظل الله في الأرض ينتصف به المظلوم، وتداوي بعده الكلوم، لأن أمر دائر بين العقل والشرع وصاحبه يتصرف بقانون معلوم معقول في سائر أموره، لا يتجاوزها، ويلتزم العمل به عند البيعة ويؤكد ذلك باليمين فإذا تعدم مخالفته انحلت بيعته من الأعناق (10). وقد ورد في كتاب الإتحاف في الجزء الأول أنواع وأصناف الملك وخصص جزء حول الملك المقيد بقانون وحول أهمية تعديل أسلوب الحكم الركيزة الأساسية لكل الإصلاحات.

(5) ابن أبي الضياف أحمد، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، كتابة الدولة للشؤون الثقافية والإرشاد، تونس، 1963، الجزء الأول، ص 15.

(6) المصدر نفسه ص 17-18 و 21-27

(7) المصدر نفسه ص 15

(8) Ben Hamed Mohamed Ridha "Le constitutionnalisme dans la pensée politique de Kheireddine et Ibn Abi Dhiaf" in *Mélanges Belaid*, C.P.U, Tunis, 2004, p.217.

(9) ابن أبي الضياف، إتحاف ... مصدر سابق، ج1، ص 47.

(10) المصدر نفسه.

سلك خير الدين نفس المسلك معتبرا أن الشريعة الإسلامية لا تتنافى مع التحديث السياسي والاقتباس من الغرب ووجوب إدخال إصلاحات بمشاركة أهل الحل والعقد وتنظيمات سياسية كوسيلة لعصرنة الاقتصاد وتحديث الإدارة والجيش. يقول خير الدين في هذا الصدد "وحيث تقدم بيان الأدلة الكافية لوجوب التنظيمات السياسية التي لو لم يكن إلا تنفير الأجنبي والمتوظفين منها لكان كافيا في الدلالة على حسنها ولياقتها بمصالح المملكة، كان من أهم الواجبات على أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الإتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة كهيئة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم" (11). ويعتبر خير الدين أن الحرية والمساواة تجد مرادفا لها في الإسلام وهي العدل والإنصاف، فالحرية لدى خير الدين تتخذ مضمونين، معنى الحرية الشخصية وهي "إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه أمام المحاكم، بحيث أن الإنسان لا يخشى هضمه في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يحكم عليه شيء لا تقتضيه قوانين البلاد المقررة لدى المجالس فالقوانين لا تقيد الرعاة كما تقيد الرعية" (12). أما المعنى الثاني للحرية فهي حرية الصحافة والرأي والتعبير والتي يسميها خير الدين حرية المطبعة.

وهكذا فإن خير الدين المناهض للحكم المطلق يطالب بإقحام السكان في المجال السياسي الذي يعرفه بحق "تداخل الرعايا في السياسات الملكية والمباحث في ما هو الإصلاح" (13). ويتفق أغلب الباحثين أن المصلحين يهدفون إلى إصلاح جهاز الدولة ومصالحته مع المجتمع وإدخال تعديلات على النظام السياسي للحد من اطلاقية الحكم انطلاقا من محاولة التوفيق بين الشريعة وموروث الفكر الإسلامي والعقل والنموذج الليبرالي الغربي. وقد تبنى محمد بيرم الخامس في كتابه "صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار" والشيخ الزيتوني محمد النخلي هذه الأفكار ودعا إلى الأخذ بالقواعد والأنظمة

(11) خير الدين التونسي، مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" تحقيق المنصف الشنوفي، الدار التونسية للنشر، 1972، ص 25

(12) خير الدين التونسي، مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" تحقيق معين زيادة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1978، ص 60.

(13) المصدر نفسه

الدستورية والتميز بين الدين كمقدس مطلقا وبين الفكر الديني النسبي الذي يتغير حسب المكان والزمان والاعتماد العقل في السياسة لكونها مدنية ولا دينية. وي طرح هذا الخطاب العديد من الإشكاليات والتساؤلات. حول الطابع الإزدواجي والانتقائي لهذا الخطاب وحول التوفيق بين مجالين معرفيين مختلفين، مجال يعترف للنص الديني بالقداسة والإطلاقية وهو المجال العربي الإسلامي ومجال معرفي أوروبي مخالف تماما يعترف بالحقوق الطبيعية للإنسان وبالفرد والمواطن وهي تتجاوز مبادئ الحق الإلهي. ويعتقد بعض الباحثين في استحالة إنجاز أي وفاق بين الطرفين، بين إيقاعين مختلفين تماما بحكم منشأهم التاريخي إلى حد أن عملية المماثلة والتأويل والترجمة وصفت "بالخيانة" للمفهوم الإسلامي والليبرالي معا.

يقول المفكر كمال عبد اللطيف تعليقا على الكتابة السياسية عند خير الدين "إن المماثلة التي يقيمها بين مفاهيم السياسة الشرعية ومفهوم السياسة العقلية تؤدي إلى تكسير كلا المنظومتين المرجعيتين، إنها تكسير الإسلام والغرب معا"⁽¹⁴⁾. لكننا نعتقد أن هناك مبالغة في التقييم لكتابات المصلحين التونسيين الذي قاموا عنوة بالتوفيق بين الماوردي وروسو، بين ابن تيمية وفولتير، وبين ابن خلدون ومونتسكيو. لقد حاول التحديثيين إحياء مفاهيم من التراث الفكري السياسي الإسلامي لها دلالات دينية وتبنوا مفاهيم غربية شهدت انفصالا عن دلالاتها الدينية كالحريات والدستور والمجتمع المدني وغيرها من المصطلحات هدفهم أيضا تحديث النص المقدس وإعادة تأويله حتى يواجه الفترة التاريخية الحديثة ومتطلباتها. لكن مهما اختلفت القراءات والتحليلات للإنتاج الفكري للتحديثيين التونسيين في القرن التاسع عشر فإن قيمة إنتاجهم وقيمة أفكارهم لا تتعلق بعمقها النظري التأسيلي بقدر ما تتعلق بمصداقيتها وفعاليتها على الساحة السياسية التونسية.

هذه هي أهم الخلفيات الإيديولوجية والسياسية للتحديثيين التونسيين في القرن التاسع عشر وقد احتوى كتاب أحمد ابن أبي الضياف على العديد من المؤشرات التحريرية والإصلاحية منها مقاربتة لمنظومة أهل الذمة.

(14) كمال عبد اللطيف، "الكتابة السياسية عند خير الدين التونسي" في الأتلتجانسيا في المغرب العربي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1984، ص 93.

II - مواطنون لا ذميون

يعتبر كتاب إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان لابن أبي الضياف، المصدر الأساسي لمعرفة علاقة السلطة السياسية بالأقلية اليهودية وموقع الوسط الإصلاحي من ذلك في القرن التاسع عشر. وقد خصص أحمد بن أبي الضياف المتصف بالتحرير الفكري والمفتتح تجاه الآخر العديد من الفقرات لوضعية أهل الذمة في تونس. ولقد تعددت المفاهيم والمقاربات والدراسات حول "أهل الذمة"، فمنها ما هو معادي للإسلام⁽¹⁵⁾ ومنها ما هو علمي وموضوعي⁽¹⁶⁾. والذمة تعني العهد والأمان والكفالة وأهل الذمة هم أهل الكتاب يقيم في دار الإسلام أي في دار الضيافة والحماية شريطة احترام سيادة الإسلام وسلطته، ويتمتع مقابل ذلك بالإعفاء من الخدمة العسكرية ويخضع أهل الذمة لدفع ضريبة الجزية⁽¹⁷⁾.

وتعود منظومة أهل الذمة إلى بداية الإسلام وتتجسم في ما اصطلح على تسميته بالصحيفة العمرية⁽¹⁸⁾ وهي مجموعة بنود عقد الذمة وقد حدد بمقتضاها الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب أسس التعامل مع الطوائف غير الإسلامية في المجتمع الإسلامي كاليهود والنصارى.

لكن هذا العقد المنسوب لعمر بن الخطاب له صبغة ميثولوجية ومشكوك في صحته ومصادقيته⁽¹⁹⁾ حيث وقع تجميع كل القرارات المتعلقة بأهل الذمة بغض النظر عن الفترات التاريخية والمكان. فالتحليل المعمق والموضوعي لمفهوم الذمة يبين اختلاف المظاهر النظرية والتطبيقية لهذه المنظومة⁽²⁰⁾.

15) Batye'or, *Le Dhimmi : Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*, Anthropos, Paris, 1980.

16) X De Planthal, *Minorités en Islam, géographie politique et sociale*, Paris, 1977.
Daghfous Radhi, *Ichkaliyyat al-intichar fi'il islam al-moubakkir*, C.P.U, Tunis, 2006.

17) أنظر المنجد في اللغة والأعلام، دار الشروق، بيروت
- ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط4، 1994، ص275-276.

- *Encyclopédie de l'Islam*, 1er ed, Vol 2, Article Dhimma, p 234- 238.

18) A. Shaban, *Islamic History*, I.A.D, P 600 -750 (AH 132) A new interpretation, Cambridge, 1981.

19) Watt M., *Mohomet à Medine*, Paris, Payot 1978

20) Daghfous Radhi, «Le Pacte d'Omar = mythe ou réalité» in *Juifs et Musulmans en Tunisie*, ed. d'Art, Paris, 2003, pp. 113-119.

وتكاد تجمع أغلب الدراسات على أن ابن أبي الضياف يعتبر المصلح التونسي الأكثر تعاطفا مع اليهود (21). ويبرز هذا التعاطف في موقفه من مفهوم الذمة ونقده للمظالم والتجاوزات التي شهدتها الأقلية اليهودية وهي تجاوزات نسبية لم تأخذ حجما هاما ولم تتحول إلى مشكلة يهودية على غرار ما وقع في أوروبا في تلك الفترة. ولقد قام ابن أبي الضياف بطرح أمثلة دقيقة في هذا المجال معبرا عن استيائه لما يتعرض له اليهود من تنكيل إثر أمر الباي إصلاح ساقية جبل الأحمر سنة 1819 قائلا "وأمر يهود الحاضرة بتنظيف فسقية الملاسين، وألزمهم الخدمة فيها بأنفسهم، وجيهم وخاملهم، والعاجز في بدنه يدفع عوضا للقادر منهم... ودام العمل فيها مدة، واليهود في شدة، لتخصيصهم بمباشرة العمل، ومشاركة غيرهم في الانتفاع بالماء" (22).

وقد استنكر ابن أبي الضياف هذا التعامل مع الأقلية اليهودية ورأى فيه انحرافا عن الإسلام قائلا "وما هكذا شأن ذمة الإسلام التي أخبر الصادق صلوات الله عليه بأن انتهاكها مؤذن بالذل والصغار" (23).

ينطلق المصلح ابن أبي الضياف من إيمانه بالعدل والمساواة في التعامل مع اليهود واستنكاره للتجاوزات في واقعة أخرى تتعلق بعملية قتل منكرة تعرض لها يهودي بعد اتهامه باطلا والشهادة ضده زورا بداية ديسمبر 1825 حيث "وجد يهودي في حضرة قرب الدباغين ينتظر أفراد منهم له عليهم دين، وبالقرب منه عجوز شوهاء مختبلة لا إربة فيها، فتمكن المدينون بغريمهم اليهودي، واتهموه بأنهم وجدوه مع هذه العجوز، قياما الله، وهو قياما لمصلحتهم في ضياع دين اليهودي. ولما رجعت النازلة بالمحكمة أمر بقتل اليهودي في ذلك الموضع، فأسلم فلم يدرأ عنه إسلامه ذلك القتل الذي سمي حدا. وجروه عن ذلك الموضع إلى حارة اليهود وورثة بيت المال. وقتلت المسكينة المختبلة العقل بالغرق في البحيرة. ولما اشتد النكير على الباي من بعض وزرائه في الإستعجال بالقتل من غير تأن والعجلة من الشيطان، رام استفتاء العلماء في ذلك، فثبته الوزير أبو عبيد الله محمد خوجة أمين الترسانة سرا، فقال له

21) Cherif Mohamed Hedi «Ibn Dhiyf et les juifs tunisiens» in La Tunisie au miroir de la communauté juive, *Confluences Méditerranée* n°10, 1989.

(22) ابن أبي الضياف، اتحاف, مصدر سابق، ج 3 ص 133.

(23) المصدر نفسه.

"سبحان الله، لا يغار المؤمن الله ولدين الإسلام" فقال "لا يغار بأكثر مما غار الله تعالى" (24).

هكذا ندد أحمد ابن أبي الضياف بقتل هذا اليهودي البرئ الذي لم يكن له وسائل الدفاع عن نفسه كما استتكر حرمان اليهود من امتلاك العقارات خاصة منذ فترة حمودة باشا من أواخر القرن الثامن عشر إلى بداية القرن التاسع عشر وهي الفترة المزدهرة للعهد الحسيني حيث عرفت الإيالة التونسية أوج قوتها واستقرارها وتمكنت بقوتها الداخلية وتماسكها مواجهة الخطر الخارجي واعتبر ابن أبي الضياف هذا المنع مخالفا للشرع خاصة "أنهم من رعايا المملكة ورسوم المتأصلين منهم في ملك دورهم تشهد بذلك" (25) واتخذ نفس الموقف حول منع اليهود السكن خارج الحي المخصص لهم الحارة بدون رخصة وهو حي له دلالات ميثولوجية ورمزية، ووصف الضيق السكني الذي تعاني منه الأقلية اليهودية وما نتج عن اكتظاظ السكان من أمراض ومشاكل اجتماعية. هكذا وقد ذكر شكوى يهود الحاضرة من هذا الضيق ومطالبتهم السكن خارج الحارة رغم اتساعها نحو الشمال والشمال الشرقي لهذا الحي (26). وهذا الطلب هو تعبير عن رغبة أعيان الأقلية اليهودية للاقتراب من الحي الأوروبي وقد سمح لليهود بالإقامة بحومة الجرابة ووصفها ابن أبي الضياف بأنها "قليلة الساكن كثيرة الخراب، فأزالوا وحشة خرابها بالأبنية التي منها دار القائد نسيم بيشي، ونقص بسبب ذلك مقدار من كراء دور اليهود إلا أنه لم يصل لحد المساواة مع المسلمين في ذلك" (27) وفي تذكيره بالتجاوزات والخروقات ضد الأقلية اليهودية، اعتمد ابن أبي الضياف العديد من الأحاديث النبوية مثل "استوصوا بالذمة خيرا" "واحفظوني في ذمتي" "ومن آذى لي ذمتا فأنا خصمه" (28). ويعتبر أن سبب من أسباب الأزمة والانحطاط يكمن في هذه التجاوزات والمظالم ضد اليهود وعدم إتباع وصية الرسول.

(24) ابن أبي الضياف، المصدر نفسه، ج 3 ص 155.

(25) ابن أبي الضياف، أحمد، مصدر سابق، ج 4، ص 260.

(26) Boubaker Sadok, *La Régence de Tunis au XVIII s : Les relations commerciales avec les ports de l'Europe méditerranéenne*. Marseille et Livourne, CERMODI Zaghouan, Tunisie, 1977, p.140.

(27) ابن أبي الضياف أحمد، اتحاف... ، مصدر سابق بق، الجزء 5، ص 16.

(28) المصدر نفسه، ج 4، ص 260.

وقد أكد المصلح ابن أبي الضياف عن موقفه المبدئي من أهل الذمة كجزء من السكان لهم حقوق وواجبات ويجب معاملتهم طبقاً لمبدأ المساواة والعدل وقيم الدين الإسلامي قائلاً "والدين النصيحة لله ورسوله وأئمة المسلمين وعامتهم، بما يجب من الوعي لذمة الإسلام.... من النظر في أهل الذمة بما أمر الله به من العدل في عبادته، بسائر أرضه وبلاده سواء في ذلك المسلم وغيره" (29).

ولهذا السبب طلب باجتناب الأخطاء والمظالم تجاه اليهود ولمصالحة المسلمين مع النصوص المقدسة ومع أحكام الذمي في المؤلفات الفقهية والأحكام السلطانية للماوردي ويدعو إلى هذه المطالعات وغيرها لمعرفة الإسلام الحقيقي.

ويتجاوز هذا التعاطف إلى الإقرار بكفاءة جزء من النخبة اليهودية لتحمل بعض المسؤوليات وتفوقهم على المسلمين وذلك على سبيل المثال لزمة العسل والجلد حيث قام الأعوان المكلفون باستخلاص ضريبي العسل والجلد في حق السكان مظالم عديدة، ويشير ابن أبي الضياف أنها كانت قبل ذلك بيد اليهود وأنهم لم يقدموا على ما فعله الأعوان المسلمون من تجاوزات قائلاً : "وقد كانت هذه اللزمة في أوائل هذا القرن بيد جماعة من يهود البلاد وليتها دامت بأيديهم إذ لم يفعلوا فعل هؤلاء المسلمين ولا ما يقرب منه". (30)

كما نوه ابن أبي الضياف بمساهمة النخبة اليهودية في اقتصاد الإيالةذكروا بدور أولاد عتال وناطاف وغيرهم من أعيان اليهود واستثمار أموالهم داخل الإيالة، وقد لعبت النخبة اليهودية دوراً متميزاً في النشاط الاقتصادي خاصة في قطاعين : التجارة الخارجية بإدخال التقنيات الجديدة في التجارة والمحاسبات المالية (31) وقطاع اللزمة. وقد قامت هذه النخبة المتكونة من العناصر "الغربية" وأيضاً من "اليهود التوانسة" بتحطيم قيود عهد الذمة واحتلت

(29) المصدر نفسه، ج3، ص 136.

(30) المصدر نفسه، ج 6، ص 82.

(31) بن رجب رضا، يهود البلاط ويهود المال في تونس العثمانية (1685-1857)، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2010.

مواقع هامة في فضاء السلطة وساهمت في اندماج الاقتصاد التونسي في اقتصاد السوق وفي الانفتاح على حركة التبادل السلعي بالمتوسط. (32)

وقد تعاطف ابن أبي الضياف مع هذه النخبة خاصة مع صديقه نسيم شمامة واصفا إياه خدام الدولة "وله في خدمتها اليد البيضاء، وشهرته بالغنى ... بداره حديث أمل البطالة والحساد وبئس الشعار الحسد. (33) وبرز هروب نسيم شمامة إلى الخارج وسانده واستنكر "ومن وجه ملاما على هذا الرجل الذي أدین الله بأنه من الذين قال الله فيهم : "ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك"، بدعوى الزهد في حب الوطن فقد ظلمه ورب ملوم لا ذنب له". (34)

وساند مطلب فتح مدرسة يهودية تابعة للرابطة الإسرائيلية العالمية رغم تحفظات واعتراض الباي على ذلك معتبرا أن "تعطيل هذا الحنان على ضعفاء الأطفال من هذا الجنس، ربما يكون باعثا على زيادة التداخل لأنه عطل صدقة على أطفال محتاجين إليها". (35)

كما يبرر ابن أبي الضياف مطلب بعض اليهود الحماية الفئصلية (36) نتيجة للعديد من المظالم مستعملين طرق مختلفة قائلا : ".... وكان لهم العذر في ذلك قبل القانون، لأن من لم يأمن على نفسه وماله، يحق له شرعا وعقلا أن يحتمي بما يراه حاميا". (37) وقام أيضا بعض المسلمين بهذا التمشي الذي رفضه الباي معتبرا أن المسلمين واليهود رعاياه وبالتالي لا يعترف بأي سلطة وحماية في الإيالة التونسية (38). وأيد إبراهيم الرياحي الحماية الأجنبية التي تسمح بالالتجاء إليها عند الضرورة مؤكدا بأن هذا المطلب لا يعارض الشرع والعقل (39).

(32) المرجع نفسه.

(33) اتحاف... مصدر سابق، ج 6، ص 67.

(34) المصدر نفسه.

(35) المصدر نفسه، ج 6، ص 67.

(36) المصدر نفسه، ج 6، ص 83

(37) المصدر نفسه، ج 5، ص 85

(38) الجواب عدد 216، 12 ديسمبر 1869.

(39) المرجع نفسه، ج 4، ص 117-118

هذا وقد ساند أحمد فارس الشدياق صاحب جريدة الجوانب الصادرة في الآستانة مطلب اليهود للحماية القنصلية الذين يعتمدون شهادات أن أجدادهم مولودون في الجزائر للمطالبة بالجنسية الفرنسية أو الاعتماد على ألقاب فرنسية بالاحتماء بالدولة الإيطالية كما ساند أيضا المسلمين الذين طالبوا بهذه الحماية ويرجع السبب الأصلي الحقيقي لهذا الطلب إلى الاستبداد⁽⁴⁰⁾ وقارن بين وضع اليهود، في تونس وما كانت عليه حالة المسيحيين في الشرق قبل صدور التنظيمات وتراجع المطالبة اللجوء إلى هذه الحماية بعد أن "علموا أن أحكام المجالس لا تجري إلا بالشورى والتحري ولا سيما أن من أعضائها من هم على مذهبهم وملتهم"⁽⁴¹⁾.

يعتقد ابن أبي الضياف أنه عندما تتقلص التجاوزات والمظالم وتحقق الدولة أمن الأقلية اليهودية فإنه لا يبقى من داع للحماية القنصلية ولهذا السبب دعا إلى إصلاح الدولة وأجهزتها لكي تصبح رمزا للثقة والطمأنينة. لكن إلى جانب هذا التعاطف الهام من خلال حديثه عن الأقلية اليهودية في مواقع عديدة من كتابه الاتحاد ونعت اليهود "بأخواننا في الوطن" فهو يندد ببعض اليهود الذين استغلوا الأزمة التي تمر بها الإيالة وساهموا في حدثها المالية متصفا إياهم بالاستغلاليين قائلا: "وذلك أنهم رأوا الدولة قد أفلست فنظروها نظر الشحيح إلى الغريم المفلس"⁽⁴²⁾.

أما بيرم الخامس فقد اقتصر في كتابه: "صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار" على وصف عادات وتقاليد الأقلية اليهودية وصفاتهم⁽⁴³⁾ وملاهيهم⁽⁴⁴⁾ ومؤسساتهم التعليمية الخاصة⁽⁴⁵⁾ وغيرها ومما جاء في هذا الصدد قوله: "قد تقدم أن السكان مسلمون إلا ما قل من اليهود والنصارى الذين مجموعهم نحو مائة ألف وأما التبصر في أحوال الديانة فإنما هو في المدن

(40) المرجع نفسه، ج 6، ص 117-118

(41) الجوانب عدد 216، 13 ديسمبر 1869 نقلًا عن حفاوي عمايرية، الصحافة وتجديد الثقافة في تونس في القرن التاسع عشر، الدار التونسية للنشر، تونس 1994، ص 179.

(42) الاتحاد، مصدر سابق، ج 6 ص 21.

(43) بيرم الخامس، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، ج 2، ص 685.

(44) المصدر نفسه، ص 688.

(45) المصدر نفسه، ص 701.

وبعض القرى وأما باقيهم فيعرفون من عقائد الإسلام الوجدانية الله ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم صادقة وربما كان بعضهم لا يعرف عدد أوقات الصلوات وغيرها من الفروض العينية" (46).

كما يصف مسالكهم وحاتهم بقوله : "ولكن أعيان الأهالي يتحاشون الدخول إلى الجميع وإن كانت مخالطتهم حسنة (47). لكن رغم هذا الانفتاح والدعوة إلى التعايش مع اليهود واحترام خصوصياتهم الدينية فإن بيرم الخامس ركز بالأساس في حديثه عن اليهود على دورهم السلبي في الأزمة المالية وحملهم مسؤولية إفلاس ميزانية الدولة.

ولعل أكثر المصلحين شحا في الحديث في شأن الأقلية اليهودية إنما هو خير الدين. فقد تحدث باقتضاب كبير عنها لكننا يمكن أن نلتمس موقفه من اليهود عبر بعض المؤشرات كعلاقاته مع بعض نخبها أساسا مع إيليه المالح رئيس الطائفة اليهودية وكوهين مدير مجلة "الأرشيف الإسرائيلي" حيث شارك بصفة رسمية في هذه المجلة بصفته قارنا نشطا (48) كما قام خير الدين خلال سنة 1876 بالتعبير عن سياسة متفتحة وحمائية تجاه اليهود حيث لم تتردد حكومته في إعدام مسلم قتل يهوديا إثر خلاف حاد. وإن قرار المحكمة بالإعدام يهدف إلى طمأنة الأقلية اليهودية. (49) كما يتبين مواقف خير الدين تجاه الأقلية اليهودية بصفة غير مباشر في كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك حيث يحلل الأنظمة السياسية المبنية على الحرية والعدل والمساواة ويبرز أهمية دولة القانون والمؤسسات التي تحدد من الحكم المطلق وتجتنب الظلم والتجاوزات وينتج عن ذلك الأمن والطمأنينة لكل السكان وللأقلية اليهودية (50).

(46) المصدر نفسه، ص 685.

(47) المصدر نفسه، ص 68.

(48) حول علاقات خير الدين مع كوهين، انظر الأرشيف الخاص (رصيد محمد صالح مزالي) ورد في كتاب :

- Smida Mongi, Kheireddine, Ministre réformateur, STD 1970, p. 177.

49) M.A.E., Tunis, vol 43, lettre de Roustan, 9 mai 1876.

ورد في كتاب : Smida, Mongi, Kheireddine... op. cit. p. 177

(50) المحجوبي، علي، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر، لماذا فشلت بمصر وتونس ونجحت باليابان؟، سراس للنشر ومركز النشر الجامعي، تونس 1999، ص 112-119.

إن مقارنة المصلحين للأقلية اليهودية ضمن طرح قضية نظام الحكم العادل والحريات العامة والخاصة لم تبق مقاربات وتحاليل نظرية بل وجدت أطرا سياسية وتشريعية وهيكلية تكفل ترجمة هذه الأفكار التحديثية وحماية اليهود خاصة وأن التحديثيين احتلوا مواقع متميزة في السلطة وكان لهم تأثير هام على القرار السياسي. ولتحقيق القيم التحررية، عمل المصلحون على تركيز العديد من الضمانات الدستورية والقانونية والفضائية والمؤسسية.

III - الأقلية اليهودية والضمانات :

1- الضمانات القانونية والدستورية :

تجسمت هذه الضمانات القانونية والدستورية في عهد الأمان لسنة 1857 والدستور لسنة 1861 المتأثر في فلسفته بالتجارب الدستورية الفرنسية وبالنظرية الدستورية السائدة والمهيمنة في أوروبا في القرن التاسع عشر (51) لقد كان الهدف من هذه الفلسفة تعويض القوانين العرقية الغامضة بنصوص دقيقة تحد من تجاوزات الحكم المطلق (52). وقد أثرت هذه المدرسة في فلسفة ومضمون عهد الأمان والدستور عبر المبادئ والقيم التحررية الليبرالية من حرية ومساواة وملكية (53) فعهد الأمان الذي يتكون من مقدمة وأحد عشر فصلا يحتوي على هذا الثالوث من المبادئ وقد أكد بالنسبة للأقلية اليهودية على الحريات المفقودة من أهمها حرية الضمير والمعتقد أي الحرية الدينية التي تتضمن حرية الممارسة الدينية وخاصة حرية التعبير.

وهذا الإجراء في الفصل الرابع في عهد الأمان نجد ترجمته القانونية في الفصل 94 من الدستور. أما المبدأ الثاني فهو المساواة أمام الضرائب وهو

51) Chekir Hafidha, «Les sources d'inspiration de la Constitution tunisienne de 1861», in *Le Choc colonial et l'Islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terme d'Islam*, Ouvrage collectif paru sous la direction de Pierre Jean Luizard, Collection la Découverte, Paris, 2006.

52) Pactet, Pierre, *Institutions politiques, droit constitutionnel*, 22e ed. Armand Colin, Paris, 2003, p. 64.

53) Amor, Abdelfattah, «Les Etats arabes et le constitutionnalisme», *Revue Tunisienne de Droit*, 1990, p. 25.

فصل يؤكد على الإصلاح الضرائبي لسنة 1856 وأمام القانون (الفصل 3) لكل الرعايا بغض النظر عن الدين.

هكذا أصبحت المرجعية لهذه المبادئ مرجعية مدنية مرتبطة بالحقوق الطبيعية ومتأثرة بقيم الثورة الفرنسية⁽⁵⁴⁾ وليس بالشرع الإسلامي. ووقع إعادة النظر جذريا في المفهوم الفقهي التقليدي⁽⁵⁵⁾ حيث أن تحقيق المساواة الكاملة والشاملة بين المسلمين وأهل الذمة⁽⁵⁶⁾ تثير العديد من الإشكاليات والتساؤلات حول علاقة الإصلاحات بالإسلام. وأصبحت العلوية للقانون العقلي⁽⁵⁷⁾ والوضعي على حساب القانون الديني والعرفي وشهد النظام السياسي والقانوني انقلابا جوهريا في دلالاته ودعائمه خاصة مع الدستور 1861 وعلى عكس المغرب الأقصى حيث أن فكرة الدستور وخاصة المساواة مع أهل الذمة ظلت غائبة عن اهتمامات المخزن والنخبة خلال القرن التاسع عشر لتظهر سنة 1908، أول وثيقة مغربية مكتوبة للحقوق والواجبات، فإن فكرة الدستور كانت في جدول أعمال الحركة الإصلاحية التونسية تزامنت مع الضغوطات الأوربية. ومن أولوية التحديث في الإصلاح السياسي أي إصلاح قمة النظام السياسي وذلك من خلال تقييد السلطة الواسعة للباي وإرساء مبادئ الحرية والأمن والمساواة لكل سكان البلاد التونسية دون تمييز في الدين والعرق وبالتالي إعادة العلاقات بين الباي والرعية بما في ذلك اليهود على الوجه الأفضل على قاعدة قانونية جديدة.

وخلافا للتقييمات التي تجعل التحديثيين التونسيين خاضعين للضغوطات ومصالح القنصليات الأجنبية وتجعل من عهد الأمان "عهد حقوق الأجنبي في تونس"⁽⁵⁸⁾، فإننا نعتقد أن عهد الأمان والدستور رغم التدخل الأجنبي لحماية

54) Hermassi Abdelbaki, «La révolution française et le monde arabe», in *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n° 119, fev. 1989, p.35-36

55) Khaddar, Hédia «La Révolution Française, le pacte fondamental et la constitution de 1861», in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, Edisup, 1989, p 135

56) Hazgui Ezzeddine, *Le Pacte Fondamental de 1857*, Mémoire pour l'obtention du diplôme d'études approfondis en droit public.Faculté de Droit et de Sciences Politiques, Tunis, 1993-1994, p. 76

57) Belaïd Sadok, *Essai d'une théorie des mutations des systèmes juridiques arabes*, *Revue Tunisienne de Droit*, 1991, p. 65.

58) Belaid, Sadok, *Cours de droit constitutionnel*, Faculté de Droit et Sciences Politiques et Economiques, 1974-1975, p.308.

مصالحه وسماح الأجانب بحق الملكية، تمثلان حدثاً هاماً بالنسبة للساحة السياسية وللأقلية اليهودية التي تفاعلت إيجابياً مع ذلك ونقلته نوعية ومنعرجاً في النظام القانوني حيث لعبت فيه النخبة الإصلاحية من منطلقاتها وموقعها وبطريقتها الخاصة، نظراً أن التزاماتها السياسية تفرض عليها التوفيق بين السياسة ومقتضيات الشرع⁽⁵⁹⁾ دوراً متميزاً في دخول البلاد التونسية الحداثة.

وإلى جانب هذه الضمانات القانونية والدستورية ذات الطابع الليبرالي، تبلورت ضمانات أخرى هامة منها الضمانات القضائية والمؤسسية.

2- الإصلاحات القضائية والمؤسسية :

نتج عن الدستور المنبثق على عهد الأمان الشعور بإيجاد سلطة قضائية مستقلة وشهد التنظيم القضائي تغييرات هامة، فما هي أهم تحولات هذا النظام وخصائصه ؟

أ- التنظيم القضائي قبل صدور عهد الأمان :

الصفة المميزة للنظام القضائي قبل صدور الإصلاحات السياسية والدستورية هي صفة الفوضى والتشتت بين قضاء عرفي وقضاء شرعي يتميز بالازدواجية المذهبية : الحنفي والمالكي وهذه ازدواجية لها تأثير على القضاء. فعلى سبيل المثال ما حكم به محمد باي على إثر مقتل يهودي حسب المذهب المالكي بينما يعارض المذهب الحنفي هذا الحكم بالإعدام الذي نفذ⁽⁶⁰⁾. كما يتصف القضاء بالفساد والارتجالية والعشوائية خاصة في عهد محمد باي وقد سجل ابن أبي الضياف بكل دقة عدة أحكام عشوائية وغير عادلة للبايات بوصفهم أصحاب الحكم في الجنايات يحتكرون سلطة القرار مستعملين وسائل مختلفة تتراوح بين الشدة والرأفة وتتحكم فيها أهواء وأمزجة البايات الذين يتصفون بالجهل وبالنفوذ المطلق. وهكذا تلاعب البايات في الأحكام حسب الظروف التاريخية وحسب القضايا في أحكام لا تركز "إطلاقاً على قانون أو

(59) وناس، المنصف، المشاركة السياسية في المغرب العربي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990، ص 33.

(60) ابن أبي الضياف، الإتحاف... مصدر سابق، ج 4، ص 221.

رأي فقهي، معقول أو منقول" (61). وهناك العديد من القضايا والأحكام التي تعكس فساد وتردي القضاء وعدم توفير العدالة، نذكر مثالا تطرق إليه ابن أبي الضياف ويتمثل في قتل أحد الجنود التونسيين يهوديا، واستولى على ماله فالتجأ أولياء اليهودي إلى الباي الذي أصدر حكما بقتل الجندي دون التثبت في شهادة أولياء اليهودي وسماع جواب القاتل والسماح له بالدفاع عن نفسه (62).

ونظرا لما أحدثه هذا الحكم من توتر ولكسب تعاطف المسلمين وتهدة خواطرهم، نفذ حكم الإعدام في يهودي شتم مسلما وسب دينه وهو في حالة سكر، وأمر محمد باي بتقديم القضية للمجلس الشرعي الذي حكم بقتله رغم إنكار اليهودي ويعتبر هذا الإنكار في المذهب الحنفي توبة (63).

إن هذا التنظيم القضائي الذي نشقه الاختلافات الفقهية والمذهبية والخاضع لسيطرة الباي وأعوانه واحتكار السلطة التنفيذية للقضاء، نتج عنه ظاهرة الاحتماء بالأجانب وبالزوايا. وقد أيد ابراهيم الرياحي هذا الاتجاه الذي أصبح يمثل ملجأ للمظلومين. وهذه الظاهرة التي لجأ إليها يهود ومسلمين إلى الفصلات الأجنبية تعكس شعورا عاما لدى السكان بوجود ضمانات داخل هذه الفصلات وتدل على فساد القضاء وتردي أوضاعه وتبرز عيوبه.

ب- القضاء الجديد :

وهكذا فإن تردي الوضع القضائي الراجع أساسا إلى الحكم المطلق لم يسهم في نشر العدل (64) مما دفع تونس إلى خوض تجربة قضائية جديدة في ظل الإصلاحات السياسية والدستورية. فقد نتج عن قانون الدولة المنبثق عن عهد الأمان ضرورة البحث عن إطار قضائي يتماشى مع القوانين الجديدة فتكونت بذلك العديد من هيئات المجالس ومن أهم هذه المجالس القضائية التي أحدثت نذكر :

(61) الشيباني بن بلغيث، النظام القضائي في البلاد التونسية 1857-1921، مكتبة علاء الدين، صفاقس، 2002، ص 48.

(62) ابن أبي الضياف، الإتحاف... مصدر سابق، ج 4، ص 154، انظر بيرم (محمد الخامس) القطر التونسي في صفة الاعتبار، تحقيق رياض المرزوقي ومن معه، تونس 1985، ص 126.

(63) ابن أبي الضياف، الإتحاف، مصدر سابق، ج 8، ص 259-260.

(64) الشيباني بن بلغيث، النظام القضائي، المرجع نفسه، ص 61.

- مجالس الضبطية (65) وهو مجلس يأتي في أسفل هرم التنظيم القضائي اختصر دوره في النظر في المخالفات البسيطة وقد ساهمت هذه المجالس المنتشرة في كامل الإيالة في الحد من مركزة القضاء.

- مجالس الجنايات والأحكام العرفية :

تتولى هذه المجالس النظر في دعاوي الجنايات والأحكام العرفية وهي مختصة في الجرائم بكافة أنواعها والجنگ والمخالفات.

أما من ناحية تركيبة هذه المجالس بالحاضرة ومختلف مدن البلاد، فهي تتكون من عدد من العلماء والفقهاء وشخصيات سياسية والأعيان وعلى عضو يهودي يمثل الأقلية اليهودية، وقد جاء الباب الأول من القسم الأول الخاص بهيكله هذا المجلس "أن مجلس الجنايات والأحكام العرفية مركب من رئيس ونائب وثلاثة عشر عضوا من أهل المملكة منهم يهودي عن نوازل اليهود..."

ووقع الاتفاق على أن تواجد ممثل اليهود ضروري خاصة في الحالة التي يكون اليهودي طرفا في النزاع إضافة إلى أن تواجد ممثل اليهود داخل مجلس الجنايات والأحكام العرفية يعد دافعا من دوافع خضوع الأجانب تحت طائلة القوانين (66)

إن تواجد ممثل اليهود في صلب هذا المجلس لم يكن إلا تجسيدا لما جاء في المادة السادسة التي تنص على : "أن مجلس النظر في الجنايات إذا كان الحكم فيه بعقوبة على أحد من أهل الذمة يلزم أن يحضره من يعين من كبرائهم تأنيسا لنفوسهم ودفعاً لما يتوقعون من الحلف والشرعية توصي بهم خيرا" (67).

وبالفعل مثل إسحاق شمامة يهود الحاضرة (68) في أول تشكيلة لأعضاء مجلس الجنايات ويوسف شمامة بسوسة ومردخاي الصباغ بصفاقس وحايي حداد بالأعراض ويعقوب حداد بجربة وطريو فيتوشي واسحاق ستروك بينزرت (69).

(65) المصدر نفسه، ص 104-107.

(66) شمام، محمد، خلاصة تاريخ القضاء بتونس، مطبعة الوفاء، تونس 1995، ص 42.

(67) قانون الجنايات والأحكام العرفية، 1860.

(68) الرائد التونسي، ديسمبر 1860.

(69) الأرشيف الوطني التونسي، (أقدم مجلة قانون عربية)، السلسلة التاريخية، صندوق 137، ملف 489 ذكر بليغيت...، النظام القضائي، مرجع سابق، ص 135-139.

أما مجلس التحقيق فهو يمثل درجة ثانية للقضاء يقع الالتجاء إليه من قبل كل شخص لم يرض بحكم مجلس الجنايات والأحكام العرفية والمحكمة التجارية وهكذا فهو هيكل قضائي عهد إليه التحقيق مما وقع الحكم فيه سابقا، ويتكون المجلس من 7 أعضاء من الفقهاء وعضو يهودي مثل زاكي لمبروزو (70).

يعتبر هذا المجلس هاما في كيفية تناول النزاعات وفضها نظرا لشعور القاضي والمجلس القضائي بوجود سلطة أعلى منه للتحقيق في البراهين والدعائم ومضمون الحكم.

ج- الضمانات المؤسسية :

المجلس الأكبر :

يحثل المجلس الأكبر قمة هرم المجالس الحكيمة ويعد أعلى سلطة قضائية، فهو هيكل قضائي متخصص في التعقيب على الأحكام الصادرة عن مجلس التحقيق وقد حدد الفصل 60 من قانون الدولة الذي جاء فيه "أنه وقع إسناد نظر التعقيب للمجلس الأكبر الذي هو المجلس التشريعي وهو ينظر بطريق التعقيب في خصوص الأحكام الصادرة من مجلس التحقيق". فدوره هو النظر في مدى مطابقة الأحكام الصادرة عن مجلس التحقيق للقانون. لكن وظيفة المجلس الأساسية هي وظيفة تشريعية باعتباره يسن القوانين وتأويلها وينقدها ويقوم بإلغائها أحيانا، ويتمثل دوره في وضع الميزانية العامة وميزانية الوزارات ومحاسبة الوزراء وعزل الباي إذا لم يطبق الدستور (71)

وهكذا فإن هذا الهيكل يتمتع بمجال واسع فهو الحارس والمدافع والمحامي للقانون وحقوق الملك وسائر حقوق السكان مهما كانت ديانتهم. فهو بمثابة الهيئة العليا لأعلى مستوى النظام القضائي لضمان حسن سير الأجهزة القضائية أما على المستوى السياسي فهو يهدف إلى الحد من أزمة الثقة بين السلطة والمجتمع ومصالحة الدولة مع نفسها.

(70) بلغيث، النظام القضائي، مرجع سابق، ص 126.

(71) فان كريكن، خير الدين والبلاد التونسية، ص 55-57.

ونظرا لاتساع مجالس نظر المجلس الأكبر فإن تركيبته تفوق عدد المجالس الأخرى حيث يتكون من رئيسين وكاهية وستين عضوا ثلثهم من الأعيان (40 عضوا) والثلث الباقي من رجال الدولة، وأعضاء هذا المجلس باستثناء الوزراء يتجددون كل خمسة سنوات وينتخب المجلس الأعضاء الجدد.

إن العالم الزيتوني والمصلح والمدافع عن اليهود الذي يعتبرهم مواطنون لهم نفس الحقوق والواجبات كالمسلمين لفت انتباهه لعدم تواجد ممثلين عنهم في المجلس الأكبر، فدعا إلى أحقيتهم في هذه المؤسسة فوجه إلى المجلس بصفته عضوا سؤالا عن أسباب غياب من يمثل اليهود بالاعتماد على الفصل 87 من قانون الدولة أو الدستور الذي يسمع بالتوجه إلى المجلس ولو كان في حق الغير.

والسؤال المطروح : لماذا لم يعين المجلس من بين أعضائه بينما يوجد بالمملكة التونسية عددا كبيرا من اليهود التونسي الجنسية ⁽⁷²⁾.

ويعتمد ابن ابي الضياف قواعد عهد الأمان المتعلقة في مبدأ المساواة بين رعايا المملكة في "الأمور العرفية والحقوق الحكيمة" وتولي الوظائف والمشاركة في المؤسسات بغض النظر عن المعتقدات الدينية إذ لم تصدر ضدهم جناية كما دونه الدستور في فصله 78. وأعتبر إقصاء النخبة اليهودية من هذه المواقع منافيا للإصلاحات روحها ومنافيا للإسلام ذاكرا الصورة القرآنية والله يقول : "ومن أهل الكتاب من تآمنه بقنطار يؤده إليك" وشهادة اليهود وذاكرا تواجد عنصر غير مسلم في المجلس وهو الكونت جوزاف رافو Joseph Raffo ⁽⁷³⁾

ونظرا لهذه الاعتبارات استغرب ابن أبي الضياف غياب ممثلين عن اليهود : أليسوا من أهل المملكة ؟ أليس فيهم من يؤمن في الأمور الدنيوية "كما يقدم حججا أخرى المتمثلة في تواجد ممثلي اليهود في حالة شكوى لدى المجلس الأكبر من قبل المحكوم عليه في مجلس الجنايات. ويرى ابن ابي الضياف أن تطبيق هذه القوانين على اليهود وسيلة إلى دخول الأجانب تحتها قائلا : "وهو

(72) انظر نص سؤال ابن ابي الضياف :

Berger (L.) "En marge du pacte fondamental" in *Revue Tunisienne* 1940.

(73) Gainage (Jean), *Les origines du protectorat français en Tunisie*, S.T.D., Tunis, p 597.

أن سكان المملكة من الأجانب إلى الآن يدخلوا تحت حكم القانون، فإذا اعتبرنا غير المسلم من رعية المملكة يكون ذلك عونا على دخول الأجانب، أما إذا رأى الأجنبي تجنبنا عن غير المسلم... تزداد نفرتة من الدخول تحت القانون" (74).

ونبابة عن المجلس الأكبر قام الجنرال حسين بالرد على ابن أبي الضياف، والجنرال حسين (1820-1887) من رموز الحركة الإصلاحية وأصله مملوك شركسي حسبما كان يقول هو درس بالمدرسة الحربية بباردو واحتل مواقع متميزة في الساحة السياسية حيث احتل مناصب عديدة في الجيش وأشرف على بلدية الحاضرة والمطبعة الرسمية وجريدة الرائد التونسي ثم وزير المعارف في حكومة خير الدين وممثل الحكومة التونسية في قضية نسيم شمامة ودافع عن مصالح الدولة التونسية لدى المحاكم الإيطالية (75). وكعضو بالمجلس الأكبر، قام الجواب على ابن أبي الضياف وهو جواب طويل وحماسي تجنب تهمة التعصب الديني قائلا :

"فكفكف أيها الفاضل غربيك، واستوقف سيرك، ودع العصا بلحائها، والولاء بوشائها، فإننا في خلفها وورائها والله يعلم أنني لست ممن يتعالى في الدين أو يقول على الله غير الحق المبين، وحسبي أن أغتتم صلاح الوطن والبلاد على يد من كان من العباد، ومع هذا فإني أرى في كلامك فوات القياس، وبنينا بنلك المقاصد على غير الأساس" (76)

وعلل الجنرال حسين جوابه بنصوص ختمية وأحاديث نبوية رافضا لابن أبي الضياف استعماله للدين الإسلامي قائلا :

"أنشدك أيها الشيخ بالرحم فإني قريبك وابن أبيك آدم أن لا تموه على أمثالي من الضعفاء بالآيات القرآنية وأن لا تمس جانب الدين فإنه ظرف دنينا إذا انكسر بالتمام لا يبقى للمظروف مقر، فابقه على انصداعه وتلمه... (77)

74) Berger (L.) "En marge..., op.cit.

أنظر أيضا : الجنحاني، الحبيب "مخطوط حول عدم مشاركة ممثل عن اليهود في المجلس الأكبر"، المجلة التاريخية المغاربية، جانفي 1978، ص 121.

(75) الطويلي، أحمد، الجنرال حسين، حياته وأثاره، المطبعة العصرية، تونس 1994، ص 17-43.

(76) المرجع نفسه.

(77) المرجع نفسه.

وقد علل الجنرال حسين عدم اختيار ممثلين من اليهود لا لاعتبارات دينية بل لعدم وجود شخصيات اعتبارية بارزة يهودية تكون من أفضل أعيان الحاضرة وتتصف "بالكمال والوجاهة". (78) وبذلك ينفي الفريق حسين مخالفة قانون الدولة الخاصة بتركيبة المجلس الأكبر بل ينطلق من الفصل 44 ليرفض اقحام النخبة اليهودية في هذا المجلس، وبالتالي يرد على التساؤلات المطروحة من قبل ابن أبي الضياف حول أحقية اليهود كمعيار لتطبيق القوانين على الأجانب مذكرا بأن بعض الدول الأوروبية لا تعترف لهم بهذا الحق : "تسأل جنابك أيها الفاضل أي دولة من دول الأجانب تتكرر علينا وتزداد نفرتها منا عند عدم قبول اليهود في هذا المجلس. أدولة أسبانية التي لم يصح عندنا إلى الآن، هل رضوا بدخول اليهود إلى أرضهم أم لا ؟ أم دول إيطالية. ولم نسمع بوجود يهودي له رتبة سياسية فيها إلى الآن أم دولة النمسا ودول ألمانيا التي لم تزل يهودهم إلى تاريخ أمس ممتازين بلبس البرانيط الصفر ؟ أم الدولة الإنكليزية وأهل القمرة منهم منذ أكثر من خمسين سنة في أشد الصراع هل يقبلون اليهودي عضوا في مجلسهم الأكبر أم لا ؟" (79).

اعتمد رده على دعائم قانونية متمثلة في الفصل 44 من الدستور الذي ينص على معيار الكمال والوجاهة في تعيين النواب في المجلس الأكبر وتبعا لذلك فإنه لا يرى ضمن الأقلية اليهودية من له الوجاهة قائلا :

"فإن رأيت سيدي أن في يهود بلدنا من هو أولى من بعضنا، أو من بعض من وقع عليه الانتخاب فإني، وأيم الله، أكون أول من يجرد بكرسيه الذي تشرف به هنا"

هكذا أصبحت الحركة الإصلاحية التونسية بقيمها ومبادئها ومؤسساتها الدستورية والقانونية والقضائية تعتبر أن المشكلة الأساسية، راجعة إلى النظام الاستبدادي ولهذا السبب كانت المسألة الدستورية ومسألة المواطنة والمساواة بين المسلمين وأهل الذمة القضية المحورية لهذه الحركة الإصلاحية التي قادتها نخبة تونسية والتي تزامنت رغباتها مع التأثيرات الخارجية على عكس ولاية طرابلس حيث فرضت المركزية العثمانية إصلاحات في هذه الولاية على غرار

(78) المرجع نفسه.

(79) المرجع نفسه.

ما قامت به في الآستانة من تنظيمات تمنح الجالية اليهودية هامشا من الحريات. وذلك في مختلف المجالات والنشاطات⁽⁸⁰⁾. ونتج عن إدخال هذه الإصلاحات بصفة تدريجية إقصاء العائلة القرمانلية من السلطة السياسية بعد هيمنة دامت أكثر من قرن وإلغاء الامتيازات والإعفاءات الضرائبية⁽⁸¹⁾ والعسكرية وذلك بجعل الخدمة العسكرية إجبارية وتكوين هيكل إداري خاص بالتنظيم الضرائبي وخلق علاقات جديدة بين الحاكم والمحكوم. وتجسمت هذه المقاربة الحديثة في إعادة النظر في تسيير الإدارة عبر تأسيس مجالس على النطاق المركزي والمحلي، الحضري والريفي وذلك بمشاركة السكان في الشأن العام والحد من الحكم المطلق ومن هيمنة الآليات التقليدية والزعامتية وإدخال مبدأ الانتخاب⁽⁸²⁾ وهكذا حاولت المركزية العثمانية، باسترجاع مبادراتها السياسية والتاريخية عبر تطبيق الإصلاحات التنظيمات الخيرية في المجال القضائي الجديد الوضعي⁽⁸³⁾ وحصر المرجع الديني في الأحوال الشخصية. وقد قام الباب العالي بتأسيس تنظيم قضائي بإنشاء محاكم مختلفة من محاكم ناحية ابتدائية واستئنافية وشرعية وتجارية وقنصلية مع إبقاء المحكمة الحبرية الخاصة باليهود.

كما قام الباب العالي بتحديث المؤسسة التعليمية الذي نتج عنها ظهور نخبة مثقفة محلية تبنت الفكر الإصلاحي وانخرطت في العمل السياسي الحديث⁽⁸⁴⁾.

أما في المغرب الأقصى فقد شهدت حركة إصلاحية في القرن التاسع عشر لم تكن في جدول أعمالها القضية السياسية التي طرحت بداية القرن

(80) أنظر تفاصيل هذه الإصلاحات في :

الأحمر المولدي، الجذور الاجتماعية للدولة الحديثة بليبيا، الرد والمجموعة والبناء الزعامي للظاهرة السياسية. أطروحة دكتوراه دولة، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2008، ص 261-288.

(81) المرجع نفسه، ص 269.

(82) للإطلاع على الإجراءات الإدارية العثمانية في ليبيا في القرن التاسع عشر أنظر : عبد إبراهيم عبد الله، "مجلس الإدارة في ليبيا في العهد العثماني الثاني" مجلة البحوث التاريخية، عدد 1، 1980، ص 11-27 ذكره الأحمر المولدي، الجذور....، مرجع سابق، ص 264

(83) المرجع نفسه، ص 273.

(84) المرجع نفسه، ص 294.

العشرين. بل تحديث الجيش والتعليم والجبابة والقضاء. فعقب هزيمة الجيش المغربي في إيسلي سنة 1844 أمام الجيش الفرنسي المحتل للجزائر وفي تطوان سنة 1860 أمام أسبانيا ونتيجة لضغوطات أوربية، بدأ التفكير في المغرب الأقصى في أسباب الهزائم وظروفها وضرورة إدخال تعديلات على أجهزة الدولة. وكانت بداية الحركة الإصلاحية في منتصف القرن التاسع عشر تحديث المؤسسة العسكرية. وانطلاقاً من إصلاح شؤون الجيش ظهرت إصلاحات في مجال الإدارة والتعليم والجبابة والقضاء نظراً لترابط بين هذه المجالات (85): "لاملك إلا من جند، ولا بند إلا من مال، ولا مال إلا من جبابة ولا جبابة إلا من عمارة، ولا عمارة بلا عدل" بقول الحكماء، فالعدل أساس الجميع" (86). وتجلّى منطق الإصلاح في وعي النخبة المتفكّفة وتداخل المواضيع حيث أن جهاز الدولة لا يمكن أن يقوم بتحديث الجيش والمؤسسة العسكرية ولا يحقق نجاحها وديمومتها إلا بمال الجبابة الناتجة عن تطور الاقتصاد، وكل هذا لا يمكن أن يتحقق إلا بالمساواة والعدل واحترام حقوق السكان بمن فيهم اليهود. وقد اتسم الخطاب الإصلاحي بالنقد للمجتمع والبدع ومواطن العطب في أجهزة الدولة وتطور إلى نقد النظام السلطاني بالذات. واعتمد هذا الخطاب على مصادر فكرية داخلية (87) ومصادر مشرقية ومصادر غربية ومزيج من السلفية والليبرالية.

وخلافاً للتجربة الإصلاحية التونسية المبكرة فإن الإصلاح السياسي (88) من أجل دولة حديثة لم يظهر إلا في بداية القرن العشرين في عهد السلطان عبد الحفيظ (1909-1912). وبدأ إصلاح الإدارة والجبابة لتقوية الدولة أمام التهديدات الخارجية ثم إصلاح النظام السياسي السلطاني الذي قادته نخب إصلاحية مخزنية للرد على التيار العاصف بسيادة الدولة عبر ظاهرة الحمانيات

85) Laroui Abdallah, *Les origines sociales ...*, op. cit., ed. Maspero, Paris, 1980, p. 264.

86) المنوبي محمد، *مظاهر يقظة المغرب الحديث*، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ص 345.

87) بلقرين عبد الله، *الخطاب الإصلاحي في المغرب، التكوين والمصادر 1844-1918*، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1991، ص 217.

88) المرجع نفسه، ص 163.

القنصلية والضغط الخارجي. ومن بين مظاهر هذا الإصلاح السياسي إصدار السلطان محمد الرابع ظهيرا⁽⁸⁹⁾ يطالب فيه مسؤولي الدولة بأن:

"يعاملوا اليهود بما أوجبه الله تعالى من نصيب ميزان الحق والتسوية بينهم وبين غيرهم في الأحكام حتى لا يلحق أحدا منهم متقال ذرة من الظلم ولا يضام"، وهو بذلك يجسم خط كولخانة العثماني المجيز لحرية المعتقد.

هذا وقد عارض قاضي فاس محمد العلوي المدغري مبدأ الحرية الدينية لتعارضها مع الشريعة قائلا: "...فحرية الأديان بالمعنى المعروف عندما قال بها، والحالة المقررة الشهيرة عند أربابها، خارجة عن الدين بالدليل والبرهان، مضادة له كما لا يختلف فيه اثنان، فلا سبيل إلى العمل بها، وإلا تبطلت الشريعة ولم يبق تعويل عليها"⁽⁹⁰⁾.

لكن فشل المسار الإصلاحية نظرا للمقاربات المختلفة والمتناقضة لمفهوم الإصلاح بين السلطان والرعية والنخبة، بينما يرى السلطان الإصلاح تقوية النظام القائم، ترى الرعية الإصلاح هو القضاء على جذور الأزمة أساسا الاستبداد وتقوية المجتمع، أما النخبة فقد ساندت في البداية مبادرات السلطان الإصلاحية ثم انقلبت عليه نظرا للاستعمالات السياسية للإصلاحات لتدعيم حكمه. فظهر تيار يطرح المسألة الدستورية أي إعادة النظر في العقد السياسي الذي يربط بين السلطان والرعية أي تعديل الحكم وإعادة صياغته على أسس وقواعد عصرية من النظام التمثيلي وفصل ودسترة السلطة بتحويل النظام من الملكية المطلقة إلى نظام الملكية الدستورية لكن معارضة المخزن والحماية الفرنسية على المغرب أجهضت هذه التجربة.

تجاه هذه التجربة الفريدة والغنية بالأحداث والدلالات كيف تفاعلت الأقلية اليهودية؟ وما هو موقفها؟

(89) أنظر نص الظهير في الناصري، الاستقصاء، الجزء التاسع، ص 113-114.

(90) ورد في بلقيز عبد الله، الخطاب... مرجع سابق، ص 173-174.

IV- ردود فعل الأقلية اليهودية إزاء الإصلاحات :

يُتَصَف استتقبال الأقلية اليهودية للإصلاحات السياسية والدستورية بالإيجابية والابتهاج نظرا إلى أن هذه الإصلاحات تضع حدا للتمايز الديني وتلغي العلاقات القديمة التي تربط بين الأغلبية المسلمة بالأقلية اليهودية.

واعتبر عهد الأمان قانون "عتق" اليهود التونسيين من المظالم التي طالتهم خلال عدة قرون⁽⁹¹⁾ وذلك بإلغاء السخرة وتعويض الجزية بالمجبي وهي الضريبة الموظفة على جميع السكان ماعدا سكان العاصمة مسلمي ويهود وسكان المدن الأربعة .

ومن أهم مظاهر تفاعل اليهود مع هذه الإصلاحات السياسية والدستورية تغيير اللباس المميز الداكن بالشاشية الحمراء على غرار المسلمين على إثر إصدار محمد باي (1855-1859) أمرا بتاريخ 14 سبتمبر 1858 يسمح لليهود بلباس الشاشية الحمراء. وعلق أحمد بن أبي الضياف على ذلك قائلا : "إن تعيين زي مخصوص لأهل الذمة ليس من أصول الدين وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يغير زي يهود المدينة وهم من سكانها"⁽⁹²⁾.

مع العلم أن اللباس اليهودي الداكن لا ينطبق على يهود الغرانة الذين يرتدون الطربوش الأوربي عوض القبعة السوداء خاصة بعد توقيع معاهدة 1822 بين باي تونس ودوق تسكانيا التي بموجبها تحصل يهود الغرانة على صفة رعايا توسكانا⁽⁹³⁾.

هذا وقد تدخل القناصل الأوربيون لصالح يهود الطائفة الغرنية عندما وجهت لهم تهم بخرق القانون بلباس قبعة أوربية. إن تمسك اليهود الغرانة باللباس الأوربي لا يهدف التمييز عن الأغلبية المسلمة بل أيضا عن الطائفة

91) Archives de l'Alliance Israélite universelle, I-B 10, "La constitution de Tunis et l'égalité des cultes" de 1861, p. 135-140. - Ardith (R), *Recueil des textes législatifs et juridiques concernant les Israélites de Tunisie de 1857 à 1913* annoté et commenté, Tunis, 1935.

(92) ابن أبي الضياف، *الإتحاف*، مرجع سابق، ج 4، ص 259.

93) Masi C, "Fixation du statut des sujets toscans israélites dans la Régence de Tunis (1822-1847)", *Revue Tunisienne*, 1938, p. 155-179.

اليهودية "التوانسة" وعدم الاختلاط بها والانسجام معها باعتبارها تمثل فئة غنية راقية ومتقفة.

وقد عبرت هذه الطائفة الغرنية في رسالة موجهة إلى الصادق باي عن اعترافها بالجميل عند صدور القانون المدني والجزائي⁽⁹⁴⁾.

كما أن حاشية بعض البايات من اليهود مستثنين من هذه العلامات المميزة لليهود، أما المظهر الثاني لتفاعل اليهود مع هذه الإجراءات الإصلاحية هي ترجمة عهد الأمان إلى اللغة العبرية-العربية سنة 1862⁽⁹⁵⁾ وهو أول نص غير ديني نشر بهذه اللغة من قبل ثلة من المثقفين وهم مردغي تابيا : Mardochée Tapia وموسى شمامة Moise Chemama والياه المالح Elié Elmalikh. ويعتبر هذا الأخير "أنشط العناصر المثقفة اليهودية"⁽⁹⁶⁾. ويتمثل المظهر الثالث في مراسلة أدولف كريميو Adolphe Crémieux مع باي تونس بتاريخ 1 مارس 1866 الذي يعبر فيها رئيس الرابطة الإسرائيلية العالمية عن بهجته وسروره لإعلان قانون الدولة الذي يحتوي على مبادئ وقيم العدالة والحرية والمساواة وعن امتنان الرابطة لهذه التنظيمات ويعتقد أن هذه الإصلاحات لهادلالات رمزية هامة وقيمة سياسية ومعنوية لكن عبر في نفس الوقت عن حسرته في عدم تطبيق هذه المبادئ النبيلة من قبل الإدارة وترجمتها في الواقع مذكرا أن اليهود في العالم عندما أصبحوا مواطنين لهم نفس الحقوق مع بقية المجتمع تفاعلوا إيجابيا مع هذه الإجراءات وهذه الحماية⁽⁹⁷⁾

كما عبرت اللجنة المركزية للرابطة الإسرائيلية العالمية في مراسلة إلى الصادق باي بتاريخ 15 أفريل 1877 بمناسبة تأسيس اللجنة الجهوية للرابطة بتونس عن تشبثها بعهد الأمان وقانون الدولة وعن ابتهاجها بمضامينها السامية الداعية للمساواة بين المسلمين واليهود وحرية المعتقد والحرية التجارية⁽⁹⁸⁾

(94) الأرشيف الوطني التونسي، الصندوق 64، الملف 775، الوثيقة 41.

(95) Chatelain Yves, *La vie littéraire et intellectuelle en Tunisie de 1900 à 1937*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1937, p. 273.

(96) عمايرية، حفناوي، الصحافة وتجديد الثقافة في القرن التاسع عشر، الدار التونسية للنشر، تونس 1904، ص 312.

(97) الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية، الحافظة 64، الملف 778.

(98) المصدر نفسه.

وتأكدَ تعلق النخبة اليهودية المستنيرة بهذه المبادئ والقيم في ما ورد في صحيفة برجيس بريس عن طريق مراسلها إيلي المليخ وهي ثاني صحيفة عبرية⁽⁹⁹⁾ الصادرة في باريس دعمت الإصلاحات السياسية بتونس، وكتب مراسلها في العدد 137 و138 مقالا مطولا يعبر فيه عن حسرته لتعليق الدستور والرجوع إلى الوضع القديم الاستبدادي للباي وإلى مظالم الأحكام العرفية للأحبار اليهود. وفي هذا الإطار يكتب إيلي المليخ ما يلي :

"أما أحكام القواد والقضاة والمتقفين ولا سيما أحبار اليهود فإنها تعكس أشنع العبودية الناشئة من الظلمات المتركمة"⁽¹⁰⁰⁾ ويصف المراسل مظاهر رجوع التجاوزات والمظالم والتعسف الذي نال اليهود معتمدا على رسائل اليهود المنشورة في جريدة العالم الإسرائيلي ويهيب على عكس أحمد زروق بمواقف حسن المقرون الذي لم يشارك في قمع سكان الساحل ولهذا السبب وقع إبعاده من السلطة"⁽¹⁰¹⁾. ويدعو الباي إلى النظر في هذا الوضع المزري قائلا :

"فلا شك أنه يعلم المضار التي لا مفر منها الناشئة من الرجوع إلى الأحكام القديمة ولكن مع حلمه... التزم بإجابة أعداء كل تمدن وكل ما يفتح بصائر الناس إلى مرامهم... نرجو الله تبارك وتعالى بلطفه وكرمه أن لا يترك هذه البلاد الشقية يلف في قلوب المتعصبين على العرض أفكار انسانية يمكن بها الأمير الحكيم المنور أن يرجع إلى قومه التنظيمات الحرية التي تأسف على فقدها جميع العقول والتي جاز هو بتأسيسها الشرف والفخر"⁽¹⁰²⁾.

ويعتبر ألياه المالح الذي عوض سالمون قرسا Saloman Garsin على رئاسة اللجنة المحلية للرابطة الإسرائيلية العالمية قريبا جدا من التحديثيين وخاصة من خير الدين⁽¹⁰³⁾ وساند الحكومة التونسية في قضية نسيم شمامة في

(99) جريدة نصف شهرية، تصدر بباريس دامت من سنة 1859 إلى 1866 أنظر عمائرية حفناوي، الصحافة، مرجع سابق، ص 125-139.

(100) برجيس بريس عدد 137.

(101) عمائرية حفناوي، الصحافة... مرجع سابق، ص 136.

(102) برجيس بريس عدد 138.

مرحلة أولى ثم دخل في صراع مع الجنرال حسين ⁽¹⁰⁴⁾ حول قضية ورثة شمامة. وأمام هذه الوضعية الجديدة التي تتميز بغياب المساواة والحريات ورجوع المظالم وتطبيق عهد الذمة طالب الياء المليح الحماية الفرنسية لليهود تونس " (105).

وبمناسبة تعيين خير الدين وزيرا أكبر تعددت المواقف الإيجابية للنخبة اليهودية فقام Abraham Chemla أحد المتقنين اليهود بكتابة مقال في الجريدة العبرية Hamjid يعبر فيها عن فرحته بمناسبة تعيين خير الدين الرجل المصلح على رئاسة الوزارة الكبرى واصفا هذه الشخصية برجل منفتح، رجل دولة يخدم للصالح العام متبينا القيم الجديدة النبيلة مدافعا عن الحرية لجميع السكان بغض النظر عن معتقداتهم الدينية. ⁽¹⁰⁶⁾ وقام ابراهيم شملة Abraham Chemla بابرار شخصية خير الدين وأفكاره التنويرية ⁽¹⁰⁷⁾ وقام بمدحه وشكره على التصدي للفساد بما في ذلك فساد اليهود مثل فساد شمامة Yehouda Shemama الذي قام خير الدين بعزله من منصبه كقائد للأقلية اليهودية ⁽¹⁰⁸⁾. هكذا نجد في صلب اليهود بعض المتقنين الإصلاحيين اتخذوا من النموذج الأوربي المعتمد على التحرر والانعتاق نموذجا يحتذى به غير أن الاندماج المطلوب من قبل هذه النخبة ليست اندماجا للمجتمع التونسي بل لفرنسا وهذا ما يفسر البحث عن الحماية القنصلية من قبل أغلبية يهود الغرانة وبعض يهود "التوانسة" وقد عكست المراسلات بين سلمون فرسان Saloman Garsin رئيس اللجنة المحلية للرابطة الإسرائيلية بتونس مع اللجنة المركزية للتوتر الحاصل مع خير الدين المناهض للحمايات القنصلية.

104) Archives Alliance Israélites Universelle Tunisie I.B. M Lettre de Chemla à l'AIU en date du 13 avril 1879.

(105) عابرية حفناوي، الصحافة... مرجع سابق، ص 137

(106) الأرشيف الرابطة الإسرائيلية العالمية

- Tunisie XXXIE, Lettre de Gabriel Garsin au 9 de AI 23/11/1975

- Archives Alliance Israélite universelle Tunisie IBM, (...) Lettre de Chemla à l'AIU, en date du 13 avril 1879 .

(107) انظر الأرشيف الوطني التونسي، السلسلة التاريخية، الحاوية 104، الملف 254.

مذكرات ومراسلات تتعلق بقضية لياه المليح مع الجنرال حسين والدولة التونسية في شأن قضية القايد نسيم شمامة 1888-1873.

108) Hamajid du 27 janvier 1874 cité par Tsur Yaron «Réformistes musulmans et juifs en Tunisie à la veille de l'occupation française» in Juifs et Musulmans en Tunisie, éd. d'Art, Paris, 2003, p. 160.

هكذا شهد القرن التاسع عشر حركية إصلاحية شملت جميع المجالات وخاصة الفضاء السياسي وتميز بظهور نخبة تونسية تزامنت مطامحها في إصلاح الدولة مع ضغوطات ومصالح خارجية ومن بين هذه النخبة من ركز على الأقلية اليهودية وموقعها وعلاقتها بالدولة والمجتمع وحقوقها وخروجها من الذمية إلى المواطنة والتأكيد على التجاوزات والمظالم التي وقع التنديد بها من قبل المصلحين والتي لم تتحول إلى مسألة يهودية على غرار ما وقع في نفس الفترة بأوروبا الوسطى والشرقية.